

Laval théologique et philosophique



Sens et savoir du monde. Quel discours théologique sur la création ?

Pierre Gisel

Volume 52, numéro 2, juin 1996

Actes du colloque international « Sens et Savoir » à l'occasion du cinquantième de la revue (Avec le concours du Fonds Gérard-Dion et du Consulat de France à Québec)

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400996ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400996ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gisel, P. (1996). Sens et savoir du monde. Quel discours théologique sur la création ? *Laval théologique et philosophique*, 52(2), 355–364.
<https://doi.org/10.7202/400996ar>

SENS ET SAVOIR DU MONDE

QUEL DISCOURS THÉOLOGIQUE SUR LA CRÉATION ?

Pierre GISEL

M' étant déjà passablement exprimé, ailleurs¹, sur la théologie de la création, ses formes propres en christianisme et sa pertinence aujourd'hui, je vais ici non procéder à un exposé suivi, mais présenter trois séries de *thèses*. Conformément au vœu des organisateurs, elles tenteront de faire face aux discours que les scientifiques tiennent sur le monde, son origine et son évolution. Elles sont, d'abord, soumises à la discussion.

Liminairement, je rappelle ou prends acte de ce que le savoir scientifique a rompu avec tout déterminisme et tout finalisme. Il ignore tout de forces qui auraient dirigé le processus évolutif et conduit la matière et la vie aux conditions que nous connaissons présentement. Il ne connaît que des mutations et des sélections, hors programme et à partir d'une simple possibilité à chaque fois².

Dans ce qui suit, j'entends, d'abord, dire qu'à mon sens, la théologie n'a pas à contester ici la science, sur son terrain, et énoncer pourquoi il m'apparaît nécessaire et bon, théologiquement, de ne pas succomber là à ce qui me paraît être une mauvaise tentation. Ce point est pour moi lourd d'enjeux importants, culturels et sociaux tout aussi bien que proprement spirituels. Je m'efforcerai, ensuite, d'indiquer en quoi les motifs d'une « théologie de la création » n'en sont pas répudiés pour autant et décemment sans pertinence, mais quels peuvent être là un « savoir » et un « sens » du monde.

1. De mon ouvrage *La création* (1980), Genève, Labor et Fides, 1987², à « Théologie de la création : une nouvelle pertinence », publié à Montréal, *Théologiques*, 2, 1 (Numéro sur « Création et créativité »), 1994, p. 25-43, et en passant par bien d'autres.

2. Cf. Michel DELSOL *et alii*, « Le hasard et la sélection expliquent-ils l'évolution ? », *Laval théologique et philosophique*, 50, 1 (1994), notamment p. 37-41 ; cf. aussi, sur mode vulgarisé et en débat face à la théologie ou la philosophie également, Marc LACHIÈSE-REY, « Les origines », *Recherches de science religieuse*, 81, 4 (1993), p. 539-557 ; Gilles BEAUDET, « Le début de l'univers vu par un physicien », *Théologiques*, 2, 1 (1994), p. 103-107 et le dossier « Raison » de l'*Encyclopédie du protestantisme* (avec bibliogr.), Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 1995. Cf. encore Jacques HAUSSER, « La sélection naturelle n'est pas la sélection des meilleurs », dans *La sélection* (cours général public de l'Université de Lausanne, P. Gisel, éd.), Lausanne, Payot, 1995, p. 23-39.

I. ÉLÉMENTS D'UNE THÉOLOGIE DE LA CRÉATION

1. Une théologie de la création en perspective chrétienne dit tout à la fois :

- la *consistance* propre et l'*autonomie* du monde et du réel : la création est irréductible *et* à Dieu (elle en vient certes, ou lui est rapportée, mais *via* constitution selon une différence originaire et déterminante, et non *via* génération par exemple, fût-ce par diversification, quel qu'en soit le type), tout en étant dite bonne et bénie, *et* à l'humain (elle le précède en tout point, et lui la reçoit, venue d'ailleurs et déjà formée : il ne l'invente ni n'en poursuit le processus, mais en répond et s'inscrit dans sa différence même, pour le meilleur ou pour le pire, pour la vie ou pour la mort) ; en ce sens, on peut parler du monde comme « tiers » entre l'humain et Dieu (comme, d'ailleurs, entre l'humain et l'humain, soi ou autrui) ;

- l'*origine secrète* du monde, *autre* et *interdite* : la création vient de Dieu *ex nihilo* et est rapportée au tranché de sa Parole, non à une *homogénéité* d'être ou d'essence ; et l'humain reçoit la création déjà cultivée, structurée par la Loi (l'arbre du milieu du jardin) et traversée de la réalité du mal (le serpent), non selon *linéarité* de provenance et d'advenir.

2. Si la différence — et non la continuité ou l'homogénéité — est originaire, ce n'est pas du fait d'une *imperfection* (ou, pire, du péché) ; la différence joue au contraire comme *pivot*, décisif, *au cœur* tant de ma réception du monde comme création que de la dramatique croyante elle-même ; et ainsi originaire, la différence est, potentiellement ou au titre d'une condition requise, *fructueuse*.

3. Du point de vue de la théologie chrétienne, renvoyer à Dieu ne saurait dès lors être au principe d'une *totalisation*. Ni au regard du monde, sa réalité profane et extérieure, ni non plus au regard des réalités de la foi, aussi bien l'Église et ses données symboliques propres, son ordre d'appartenance et de représentations, que le fait du croire comme tel³.

4. Il n'y a dès lors — pour la théologie chrétienne toujours — pas de monde donné sans *contingence* : le monde est donné hors toute immédiateté de l'humain et du principe dont il vit, son origine, et sa vérité.

5. Se dessine là, pour l'humain, la *dramatique d'une réponse* qui se décide, théologiquement et spirituellement, « devant Dieu », mais qui se joue, concrètement, au travers de la manière dont l'humain répond du monde, donné ou déjà là. L'humain répond moins à Dieu, directement, qu'il ne répond *de* la manière dont il se pose dans le monde : de la manière dont il reçoit la création ou de la manière qu'il a de s'en croire l'origine et le maître, le connaisseur et le possesseur.

6. Un monde comme contingence donnée, l'énigme d'un mal originaire, une dramatique humaine nouée au cœur du créé et à propos du créé en appellent, en matière de vérité dernière — ou de Dieu —, non à une logique de continuité et de synthèse organisatrice, mais à une *logique du surcroît* ou de *l'excès*.

3. Pour plus de développements sur ce point, je me permets de renvoyer à mon *L'Excès du croire. Expérience du monde et accès à soi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

7. C'est au cœur d'un monde qui le précède et le dépasse que l'humain — homme et femme — est dit « image de Dieu » : le lien à Dieu n'est pas à chercher aux *confins* (avec les dérivations ou les approches que cela peut supposer), pas plus du côté d'un premier « commencement » (le monde est *ex nihilo*) que du côté d'un terme « dernier » (le monde passe et est destiné au néant).

8. Si le rapport à Dieu se noue au cœur du monde, à son propos et au gré d'une reprise assumée en responsabilité singulière, en régime incarné et personnel, se marque alors, *sur le pôle de l'humain* un *excès* (un manque aussi : l'homme a à être) qui renvoie à ce Dieu lui-même en excès (en absence aussi : Dieu a à être révélé). C'est pourquoi la thématique du croire est irréductible — avec ses promesses et ses perversions —, mais elle se greffe directement sur ce qu'est l'existence même : elle en radicalise l'enjeu et les cristallisations concrètes effectives.

II. PLURALITÉ DU MONDE ET HÉTÉROGÉNÉITÉ DE L'ABSOLU

9. Parce que le monde ne fait nombre ni avec l'humain, ni avec ce qui peut être confessé comme vérité dernière ou comme Dieu, le rapport au monde et la société qui s'y inscrit prennent corps dans un espace *ouvert* et une irréductible *pluralité*. De même, le monde se donne là sur un horizon *universel*, tout aussi irréductible aux particularités de chacun. Concrètement, ce déploiement propre, cette pluralité et cet horizon universel donnent consistance à l'autonomie du réel.

10. La pluralité indiquée est double :

- c'est, d'abord, celle d'une *diversité des instances et des rationalités* qui président aux ordres justement différents que sont le politique, le civil, le droit ou le moral, et aussi, à souligner plus spécialement dans le présent contexte, tant le savoir comme tel (scientifique) que l'expression culturelle et le religieux (cette diversification des instances et des espaces évoqués les laisse irréductibles les uns aux autres, donc autonomes dans leur ordre propre à chaque fois, et même non coordonnables — encore moins intégrables — selon une logique unique ou selon une homogénéité sociale quelconque, même idéale) ;

- c'est, secondement, la *diversité des discours tenus* sur chacune de ces instances, comme celle de nos histoires ou de nos convictions. Notons que la pluralité affecte ici chacune des instances indiquées — elle est certes réglée ou régulable au sein de leurs espaces respectifs et des rationalités qui y prennent justement forme —, l'instance du savoir comme les autres. On sait qu'il y a une *histoire* des sciences et donc des modèles proposés à chaque fois ; il y a en outre une propension récurrente à la *représentation* (ce mixte de « savoir » et de « sens » du monde que se forge tout humain), *via* narration et images, comme l'attestent tout particulièrement les histoires de l'univers fournies sur le marché par les scientifiques eux-mêmes⁴.

4. Cf. Hubert REEVES, *La patience dans l'azur*, Paris, Seuil, 1981 ; Stephen HAWKING, *Une brève histoire du temps. Du big-bang aux trous noirs*, Paris Flammarion, 1989 ; etc. (plus ancien : Carl Friedrich VON WEIZAECKER, *Die Geschichte der Natur*, Zürich, Hirzel, 1948).

11. Tout « *créationnisme* » doit être vigoureusement répudié. Ce qu'on désigne sous ce nom dès les années soixante-dix, aux États-Unis d'abord, peut paraître caricatural. Il est néanmoins révélateur à bien des égards. D'abord et avant tout, comme l'a particulièrement bien diagnostiqué Hervey B. Sarles⁵, en ce que ses protagonistes tendent systématiquement à assimiler la science à une position religieuse — l'« évolutionnisme » ou l'« humanisme séculier »⁶ — et à engager dès lors une confrontation terme à terme et au même niveau avec cette autre religion qu'est le christianisme (tel qu'il est ici repris et compris, bien sûr, et présenté à l'enseigne d'un « créationnisme » justement), court-circuitant toute entrée en matière argumentée au niveau de la rationalité propre aux savoirs scientifiques comme tels.

12. Plus globalement doit être répudiée à mon sens toute *mise en série*⁷ de ce qu'on peut dire et savoir sur l'état du monde et son évolution, « commencement » compris, et ce que traditionnellement on appelle — en distinction justement — l'« origine », radicale ou absolue.

Une telle mise en série a pu prendre la forme d'un recours à la catégorie de causalité, tel que l'entendent les rationalismes modernes (ainsi les physico-théologies, la réaction catholique malheureusement sanctionnée, au moins partiellement, avec le Syllabus de 1864 et le Concile Vatican I de 1870-1871, les fondamentalismes, etc.⁸). Mais elle peut aussi prendre une forme plus « personnaliste », requérant la participation du sujet humain. On tend ainsi à en appeler, sur mode indéniablement généreux et ouvert, à une relation de quasi partenariat entre Dieu et l'homme, le Créateur et la créature, en vue d'une poursuite ou d'un prolongement — voire d'un achèvement — de la création. Ainsi certains textes de Vatican II (*Gaudium et spes* par exemple) et plusieurs théologiens récents⁹. On récusera encore et enfin les variantes qui, tel un Jürgen Moltmann, proposent, sous prétexte de « périchorèse » trinitaire foncière, une quasi intégration de l'humain dans la vie de Dieu et/ou une « inhabitation » de Dieu dans l'univers¹⁰.

13. On remarquera que se donne, dans ces visions de formes et de catégorisations différentes, un même *oubli* de ce que la tradition théologique antérieure entendait fonder en soulignant et en s'efforçant de penser le « caractère incommunicable de la

5. « L'attaque religieuse contre la science : une bataille pour la définition de la vérité et de la connaissance », *Théologiques*, 2, 1 (1994), p. 81-101.

6. Hervey B. SARLES écrit par exemple, *op. cit.*, p. 86 : « pour les créationnistes, il n'y a ni science, ni raison. Il n'y a que la religion » ; p. 95 : « la religion et la science se voient reconnaître un statut équivalent et contradictoire » ; « les créationnistes soutiennent que la création et la science sont toutes deux objets de foi » ; ou encore : « rien n'existe que la religion, théiste ou non théiste ».

7. Je suis ici, et en profonde consonance, Christoph THEOBALD, « La théologie de la création en question », *Recherches de science religieuse*, 81, 4 (1993), p. 613-641.

8. Ce fut la *particula veri* de Karl Barth que de sortir la théologie de la création d'une telle problématique et de l'articuler à une théologie du salut ou, en l'occurrence, de l'« alliance » (cf. le vol III/1 de sa *Dogmatique* [1945], Genève, Labor et Fides, 1960) : ce point me paraît moins devoir être critiqué comme tel que ses modalités.

9. Cf. par exemple Alexandre GANOCZY, *Homme créateur - Dieu créateur* (1976), Paris, Cerf, 1979.

10. J'avais déjà mis en cause les schèmes de réciprocité qui se donnent là, dans ma contribution « Un salut inscrit en création », dans *Création et salut*, Bruxelles, Public. des Facultés Saint-Louis, 1989, p. 121-161.

puissance créatrice de Dieu¹¹ ». C'est en démarcation de ces théologies modernes ou contemporaines que j'avais, dans mon propre ouvrage sur la création (cf. *supra* n. 1), souligné l'achèvement de la création, en son ordre, et le *hiatus* subséquent ou la dissymétrie entre ce qui se dit là de prééminence ou de surplomb d'une part, irréductible à l'homme, à son temps et à son espace, et ce qui s'énonce en termes d'histoire, d'autonomie ou de liberté de l'autre. C'est là, d'ailleurs, que se jouent la spécificité et la raison d'être du thème de la création en théologie chrétienne¹², irréductible à la thématique du salut et venant s'y articuler dans la différence ou la contrebalancer, alors que, laissée à elle-même, une problématique du salut ou ses reprises sécularisées risque de sombrer à ses propres perversions, anthropocentriques pour tout dire¹³.

14. Si la théologie, ou plus généralement les religions, ne sont pas à même ni habilitées à se prononcer sur les structures de la matière et de la vie, sur leurs fonctionnements et leurs évolutions, si toute détermination à ce niveau et tout finalisme sont répudiés — et dès lors toute vision, à ce niveau toujours, d'une « humanisation du cosmos », y compris le « principe anthropique »¹⁴, cette probable « réintroduction de l'anthropocentrisme dans la science »¹⁵ —, il est à noter que, *réciroquement*, la science ne se prononce pas sur une origine radicale (ou absolue), mais seulement sur un commencement *déjà* inscrit dans le temps et la matérialité de l'univers existant et décrit. Écoutons l'astrophysicien Marc Lachièse-Rey : « le processus fondateur de l'Univers, s'il en existe un, n'a pu se dérouler dans le cadre de l'Univers puisqu'il a abouti, précisément, à créer ce cadre. Il n'a pu se dérouler dans le temps puisque l'existence du temps implique déjà celle de l'Univers [...]. La physique ne peut concevoir ce qui aurait pu se dérouler *avant*, que cet avant soit chronologique (point de vue temporel) ou fondateur, explicatif (point de vue logique)¹⁶ ». Plus bas : « un "autre univers" — par définition — ne pourrait avoir aucune interaction avec le nôtre. Sinon, il ferait partie du nôtre [...]. Ainsi, *la science ne peut parler d'autres univers*¹⁷. »

La physique dit — aujourd'hui — que l'univers est grand, ancien et en expansion, et qu'il n'est pas, là, destiné à l'homme ou fait pour lui. Mais elle n'en dit pas le

11. Christoph THEOBALD le signale très justement, dans ces termes que je lui emprunte ici, *op. cit.*, p. 623.

12. Un point à assurer à mon sens ; Christoph THEOBALD m'en donne acte : « il est plutôt étonnant qu'aucun des traités (sauf celui de Pierre Gisel) ne se demande vraiment *pourquoi* parler de la création en régime chrétien », *op. cit.*, p. 641.

13. Sur ce point, une relecture de Nietzsche m'est toujours parue d'un profit décisif.

14. Sur ce principe, cf. John D. BARROW et Frank J. TIPLER, *The Antropic Cosmological Principle*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1988.

15. Ainsi Marc LACHÏÈSE-REY, *op. cit.*, p. 554 (plus largement, p. 549-557).

16. Le lecteur théologien ne peut manquer d'entendre ici, en surimpression, le SAINT AUGUSTIN des *Confessions*, livre XI, XII, 15-16.

17. M. LACHÏÈSE-REY, *op. cit.*, p. 546 et suiv. (souligné par l'auteur). Le même auteur, p. 545, parlait de cette « chronologie fictive [...] où toutes les dimensions sont nulles ». Même position de fond chez Gilles BEAUDET, *op. cit.*, p. 106 et suiv. : « qu'est-ce qu'il y avait avant ? [...] La question n'a pas de sens physique » ; ou : « tout ce que nous pouvons faire, c'est reculer dans le temps » ; ou encore : « la physique [...] ne peut donner comme réponses que celles basées sur la matière ». En consonance, mais philosophique cette fois, Thomas DE KONINCK, « La science et Dieu », *Laval théologique et philosophique*, 50, 1 (1994), p. 52.

dehors ; elle n'a pas de position d'extériorité, sauf à se méprendre complètement sur les pouvoirs de la raison (ce qui ne serait que du rationalisme attardé, une sorte de sécularisation de mauvaise théologie, qui a connu ses heures de gloire au XIX^e siècle). Elle sait et reconnaît ce qui est inatteignable. Contre une certaine apologétique, j'aimerais souligner au passage que l'inatteignable, ici, n'est pas tangentiel (comme s'il était le terme d'une visée), mais principal. Il n'y a pas inachèvement¹⁸, ouverture ou imperfection, mais discontinuité ou rupture d'ordres.

III. SAVOIR ET SENS DU MONDE : SCIENCE, SOCIÉTÉ, CULTURE ET RELIGION

15. La pluralité intra-mondaine, ses dimensions universelles incommensurables à l'homme, l'hétérogénéité dès lors entre tout « savoir » sur le monde et tout discours sur une origine radicale ou sur une fin ultime, ou encore tout discours sur une vérité de l'humain comme tel, ne doit pas conduire à un pur *repli* des problématiques du « sens » sur la sphère *individuelle privée ou purement subjective*. Ce serait laisser libre champ à une conjoncture doublement ruineuse : un « décisionisme¹⁹ » social et culturel d'une part, fait d'arbitraire non régulable (et, en matière religieuse et théologique, sur un strict « fidéisme », tout aussi peu régulable), un risque de réduction positiviste au plan des représentations du monde d'autre part, avec les perspectives purement fonctionnalistes ou instrumentales qui lui sont liées.

16. En notre fin de XX^e siècle, tant après les déploiements de projets sociaux et politiques ouvertement ou secrètement totalitaires qu'après des affirmations fortes de positions philosophiques et théologiques centrées sur leurs espaces propres et séparés (au nom d'une radicalisation interne de leur interrogation : ainsi, en philosophie européenne, continentale, Martin Heidegger et le retour d'une problématique ontologique entendant dépasser, voire disqualifier, toute préoccupation de type épistémologique, ou, en théologie chrétienne, la « théologie dialectique » et les « nouveaux », bibliques et autres, avec leurs divers effets dans les Églises), il me paraît que nous aurions — ou avons — avantage à renouer, pour une part, avec les problématiques qui furent celles, au début du siècle, du « néo-kantisme » (avec les préoccupations sociales, culturelles et religieuses qui lui furent liées, par-delà la stricte philosophie²⁰, ainsi Wilhelm Dilthey²¹, Georg Simmel, Max Weber, Ernst Troeltsch, Ernst Cassirer,

18. D'accord sur ce point avec la critique, vive mais requise à mes yeux, de Michel DELSOL, *op. cit.*, p. 38.

19. Une position qui se fait jour par exemple en Allemagne au début des années 1920, en matière politique (cf. Carl Schmitt), théologique (cf. Karl Barth et Rudolf Bultmann), esthétique, etc.

20. On peut signaler, du côté de l'École dite de Marbourg, Hermann Cohen et Paul Natorp, du côté de celle de Bade, Wilhelm Windelband et Heinrich Rickert ; mais on notera que chez tous se marquent des intérêts proprement sociaux, culturels et théologico-religieux (ces derniers sous la forme en particulier d'une « philosophie de la religion »), cf., sur ce point, Jean-Marc TÉTAZ, « kantisme (néo-) », *Encyclopédie du protestantisme*, P. Gisel, éd., Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 1995.

21. Contrairement à une part de sa réputation, DILTHEY ne sacrifie pas à une mystique de l'empathie ne renvoyant qu'à l'intuition ou au sentiment, mais en appelle à une « objectivation », cf. ses *Écrits d'esthétique*, *Œuvres*, 7, Paris, Cerf, 1995 (Danièle COHN le souligne dans sa « présentation », par exemple, p. 22).

etc.) et avec lesquelles les positions signalées avaient, justement, délibérément coupé²².

Reprenre les préoccupations qui furent celles du néo-kantisme ne veut pas dire ici répéter telle ou telle position, bien sûr, mais les relire et reprendre, pour aujourd'hui, certains des questionnements qu'elles balisaient. En l'occurrence, il s'agit tout particulièrement :

- de repenser la question des *limites de validité* de nos discours et — c'est lié — des *instances* dont chaque discours — discours de « sens » et/ou de « savoir » — répond (y compris les discours de type ou d'héritage métaphysique bien sûr, spécifiés et ayant leurs généalogies historiques propres, comme chacun, et ayant en outre été, de fait, en interaction avec les autres discours de « sens » et de « savoir »²³) ;
- d'une tentative de penser et de valider, face aux déploiements du discours des sciences justement, une *objectivité des formes culturelles* de la vie humaine, individuelle et sociale²⁴.

17. Réfléchir aux limites de validité de nos discours et aux instances qui les légitiment en principe ne peut se faire que sur un horizon pensé comme *universel* et, concrètement, dans l'*échange*, la *confrontation* ou le *dialogue*. De ce seul fait déjà, chacun des discours ne peut qu'être conduit à une *mise en échec de ses propres propensions totalisantes*²⁵. En outre, chaque discours sera obligé de préciser et de rendre compte de sa *fonction propre*, notamment donc, pour ce qui nous retient ici : la science (mais, concrètement, ce n'est plus tellement ce qui fait problème), le symbolico-culturel (pour ce qu'il en est des discours disant un « sens » du monde et une « représentation » pouvant baliser des « engagements »), la quête d'absolu (pour ce qu'est proprement le religieux).

18. Autant une réflexion sur les limites de validité et sur les instances dont répond chaque discours — et dès lors chaque institution ! — me paraît aujourd'hui représenter à nouveau un passage obligé, autant me paraît-il opportun de souligner combien un tel travail ne doit pas conduire à une *partition* du terrain visant à impartir ou à laisser à chacun une parcelle propre de l'humain et du social. Il nous faut au contraire travailler sur les *frontières* des différents discours, examiner le *jeu de leurs*

22. Cf., emblématiquement, le dialogue Heidegger-Cassirer de 1929 d'un côté, le refus des théologies dites libérales, modernistes ou culturelles de l'autre (en protestantisme : le refus du *Kulturprotestantismus* et de Ernst Troeltsch par exemple ou, sur le terrain exégétique, l'abandon de l'École dite « religionsgeschichtlich » au profit de la « Formgeschichte » décisivement liée à la préoccupation d'un « kérygme » propre).

23. La définition que donne de la métaphysique Michel DELSOL, *op. cit.*, p. 38 (« la discipline qui étudie les problèmes dans leur globalité et leur interdépendance ») paraît donc, telle quelle, insuffisamment précise et trop englobante.

24. On pourra aussi, parallèlement, faire ici son profit de la phénoménologie d'origine husserlienne, pour autant qu'elle soit déconnectée d'une herméneutique trop strictement subjective (cf. les travaux de Paul Ricoeur sur ce point) et de la thématique de l'« intuition » (cf. Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967).

25. On pourra se souvenir ici d'Adorno pour qui il n'y a pas de totalité sans mensonge, en lien avec la méditation de la réalité du *mal*, inintégré par excellence, sauf mensonge justement.

échanges — voire entrer dans ce qu'un Henri Atlan appelle une « intercritique²⁶ » — et les *généalogies de leurs constitutions respectives*²⁷, qui souvent « font système²⁸ » d'ailleurs.

19. Les interférences et un destin conjugué entre les différents discours de « sens » et/ou de « savoir » ne constituent pas qu'une condition de fait ; c'est l'indication d'une donnée de droit également : l'homme est *un*, et il n'advient à lui-même qu'à se comprendre comme *un*, ce qui passe nécessairement par une vision *articulée* de soi et de son rapport au monde, et donc, au moins sous ce rapport, du monde même.

L'homme est un et se construit des *représentations* du monde, en rapport à des *pratiques* et à des *savoirs* ; c'est, tout à la fois, un fait (à travailler), une donnée légitime (à honorer) et un piège (à circonscrire). Mais cela passe par une *objectivation* : des typologies à construire, des procès à faire voir et des enjeux dicibles, etc.

20. La perspective d'ensemble qui sous-tend les propositions énoncées jusqu'ici tient que l'humain naît foncièrement et constitutivement en *contingence* (ce que les sciences de la matière, de la vie et de leurs évolutions ne peuvent que souligner²⁹), une contingence lourde d'ambivalences, donc de promesses possibles et de risques avérés ; l'existence individuelle et sociale de ce même humain est dès lors à *réguler*, non donc selon un savoir homogène, mais au gré tout à la fois de décentrement (une pluralité de discours), de *généalogies* (*via* déploiements d'histoire et de culture) et de rigueur (de falsification possible)³⁰.

21. On a probablement toujours à réapprendre que les *représentations* sont, sauf idéologisation, irréductiblement secondes (ce qui ne veut pas dire, pour moi, humainement secondaires ou indifférentes), celles des *sciences* (leurs paradigmes), celles des *cultures* (leurs formes) et celles des *religions* (leurs symboles et leurs doctrines). Les recherches de « sens » et de « savoir » en sont perpétuellement relancées, et dès

26. Cf. son *À tort et à raison. Intercritique de la science et du mythe*, Paris, Seuil, 1985. Cf. aussi, non sans parallèle, les écrits d'un Michel Serres ou d'un Edgar Morin. Dans le même contexte, on rappellera que, le plus souvent, les « découvertes » scientifiques qui seront reconnues ultérieurement comme majeures naissent hors des programmes et des circonscriptions propres aux disciplines données.

27. Pour un bref aperçu, centré sur les sciences, cf. Alan F. CHALMERS, *Qu'est-ce que la science ? Récents développements en philosophie des sciences : Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend*, Paris, La Découverte, 1987.

28. On sait que le couple savoir/croire ressortit à des conjonctures historiquement données qui en définissent à chaque fois les termes, donc un « pensable » ou un « croyable disponible » (l'expression est de Paul Ricoeur) ; la locution « faire système » renvoie ici à *Science et foi font système*, P. Bühler et C. Karakash, éd., Genève, Labor et Fides, 1992.

29. Globalement d'ailleurs, la science d'aujourd'hui semble moins réfléchir en termes de fondement et d'architectonique possible (liés aux thèmes classiques de causalité, d'ordre et de loi) qu'en termes de complexité originaire, de multidimensionalité, d'interaction quasi infinie, voire de théories des catastrophes (René Thom), de chaos (Ilya Prigogine) ou simplement de désordre.

30. Il y a là probablement des familiarités possibles avec le « pragmatisme » d'un Richard RORTY, renvoyant plus à des « jeux de langages » ou des processus pratiques — des rapports et des interactions — qu'à des couples d'oppositions entre, idéalement, un réel (une substance ?) et une conscience (un sujet ?), ces « détestables oppositions que le dix-septième siècle a établies », *Science et solidarité*, Paris, l'Éclat, 1990, p. 57.

lors le débat sur les conditions du vivre ensemble et sur les inévitables différends³¹ qui s'y lovent.

Le rappeler aujourd'hui ne relève dès lors pas du seul balisage des terrains de compétences, de dialogues et d'apports mutuels, entre savoirs scientifiques, discours socio-culturels et quête, déni ou perversion, d'absolu. C'est également se donner les moyens, sur le fond d'une confrontation interculturelle et interreligieuse qui tend à s'imposer de façon particulièrement prégnante, de :

- faire face à la *crise des paradigmes religieux et théologiques* (voire *culturels* pour leur part) *de notre tradition occidentale* (et donc, de fait, centralement chrétienne) ;

- de reposer en toute radicalité la question de la *vérité de notre condition* même ; on l'aura compris, elle est pour moi liée au fait même de la *contingence*³² (énigme et étrangeté comprises³³) : l'être-là du monde ou le lieu où les choses « ont lieu³⁴ », et au fait de l'*abîme* qui s'y love : ce qui échappe toujours, l'excès, un surcroît possible mais sur mode d'inadéquation, un « ab-solu » si l'on veut, au sens de « non lié », mais donc, ici, moins comme une position transculturelle que comme la réalité d'un travail, au cœur du donné : le creusant en étant aux prises avec lui, et y commandant passages.

Théologiquement se tient probablement là une « logique de l'incarnation³⁵ » (mais hors toute linéarité ou homogénéité avec une « origine », Dieu, ou une « fin », un eschatologique ou un achèvement), à *même le réel* (et ses lois, qu'aucun salut ne lève ni n'a à lever) et où, si Dieu crée, c'est *du dedans des choses et du temps*³⁶. Une telle « logique de l'incarnation » ouvre tout à la fois, solidairement et dans une irréductible différence, une réflexion, d'une part, sur les *médiations* (qui ne sont pas ici

31. Le terme renvoie à Jean-François LYOTARD, sous ce titre, Paris, Minuit, 1983.

32. Cf. *supra*, thèses 4 et 20. Le thème de la contingence m'a toujours paru devoir occuper une place stratégique. C'est probablement en partie là un héritage de la phénoménologie (cf. Maurice MERLEAU-PONTY écrivant : « un humanisme aujourd'hui n'oppose pas à la religion une explication du monde : il commence par la prise de conscience de la contingence », *Signes* : « L'homme et l'adversité », Paris, Gallimard, 1960, p. 305). Livrons aussi à la réflexion les considérations de Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, p. 126 et suiv., sur la tendance, aujourd'hui, à interpréter Dieu comme une « formule de contingence »...

33. Rappelée par Thomas DE KONINCK, *op. cit.*, p. 45, citant Paul Valéry : « si quelque chose est réelle, elle ne peut que perdre de sa réalité en devenant familière. Méditer en philosophe, c'est revenir du familier à l'étrange, et dans l'étrange, affronter le réel », et Emmanuel Lévinas : « la question d'être est l'expérience même de l'être dans son étrangeté ».

34. Cf. Jacques DERRIDA, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, 1993, p. 93 et suiv. ; et *Khôra*, Paris, Galilée, 1993.

35. Lecteur des textes bibliques, notamment des « mythes de l'origine », Pierre GIBERT parle, non sans parallèle me semble-t-il, de condition « historique », appelée et commandée par une intrinsèque non-connaissance du commencement et de la fin (ouvrant, positivement, une problématique de la confession et de l'aveu, ou de la dette). Cf. « Entre l'idée de création et le récit biblique », *Recherches de science religieuse*, 81, 4 (1993), p. 519-538 et, bien sûr, *Bible, mythes et récits de commencement*, Paris, Seuil, 1986. En lecture biblique toujours, je renverrai ici tout particulièrement aux travaux de Paul Beauchamp, notamment autour du thème de l'« accomplissement » (bibliogr. dans : *Ouvrir les Écritures*. Mélanges Paul Beauchamp, Paris, Cerf, 1995).

36. Et en tous cas pas *via* une toute-puissance extérieure ; s'il faut choisir ici, autant se tenir près de Hans JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz* (1984), Paris, Rivages, 1994, que de théologies qui affirmeraient cette puissance-là de Dieu.

des intermédiaires) et les *institutions*³⁷ (intrinsèquement historiques, sociales et culturelles), de l'autre, sur l'éminemment *singulier* (aussi bien le soi que Dieu)³⁸, qui a pu se dire parfois en registres mystiques³⁹ ou spirituels bien compris.

37. Cf. ce thème chez Paul Ricœur ; mais les penseurs canadiens Fernand DUMONT (par exemple, *l'Institution de la théologie*, Montréal, Fides, 1987) et Charles TAYLOR (*Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992 — repris au Cerf, Paris, 1994, sous le titre de *Le Malaise de la modernité* — ; cf. notamment [p. 57 et suiv., 77, 114] ce qui « transcende » le moi : l'histoire, la tradition, la société, la culture, Dieu) sont ici de lecture fructueuse.

38. Ce qui circule en tout humain comme tel.

39. La confrontation des religions, en particulier de l'Orient et du christianisme, peut, à mon sens, nous permettre de redécouvrir bien des choses sur la conjonction des thèmes de la *contingence* (du réel, des lois ou du destin) et de la *transcendance* (du dépassement ou de la subversion) ; on se rappellera par ailleurs que renouer avec une interrogation relative à la mystique peut aussi donner écho à une suggestion de Ernst Troeltsch (elle jouerait tant dans la relecture des diversités historiques internes au christianisme, mettant notamment en regard l'Antiquité tardive et la modernité, que dans le contexte plus sociologique des formes d'institutionnalisations liées aux types grande Église ou secte).